موقف ابن رشد النقدى من الأشاعرة
(مشكلتا الصفات الإلهيه - الجبر والاختيار)

دكتــور
جمــال رجــب سيــدبى

موقف ابن رشد النقدي من الأشاعـرة
(مشكلتا الصفات الإلهية .. الجبر والاختيار)

د/ جمال رجب سيدبي
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
كلية التربية بالسويس

تمهيـــد :

يمثل البعد النقدي عند ابن رشد، بعدًا أساسيــًا من فكره، وليس أدل على هذا من موقفه النقدي من الغزالي، ورده عليه في كتابه "تهافت التهافت"، وهذا الحس النقدي عند فيلسوفنا نجده بارزًا في معظم كتاباته وشروحه، أقول شروحه لأننا نجد بين ثنايا شروح ابن رشد على أرسطو آراء تعبر عن ذاتية مستقلة يخالف فيها ــ أحيانــًا ــ ما ذهب إليه أرسطو.

ولقد ساعدت عوامل عدة على ظهور الحس النقدي عند فيلسوفنا منها، دراسته الفلسفية الأصيلة، فلم يقتصر على تفسير نصوص أرسطو، بل تجاوز طريقة التفسير وتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامة فصحح أخطاء الفارابي وابن سينا ورد على علماء الكلام وانتقد فلسفة الغزالي وظهر بمظهر المفكر الجريء والذي لا يخشى في الحق لومة لائـــم(١).

وبالرغم من أنه لم يقرأ فلسفة المعلم الأول في مصادرها الأصلية، إذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية، بل قرأها من نقول أغلبها مشوه، إلا أنه استطاع أن يصل إلى كثير من الآراء الصحيحة بالموازنة والمقارنة. وهذا الأمر إن دل على شيء فإنما يدل على العقلية الفلسفية التي كان يتمتع بها ابن رشد(٢).

فالمتأمل في حياة هذا الفيلسوف، يرى أن الظروف قد ساعدته كثيرًا في تكوين عقلية فلسفية نقدية فمنذ تولى ابن رشد وظيفة القضاء في بلاد الأندلس، فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضي شأنه في ذلك شأن أبيه وجده، ثم تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضيــًا بأشبيليـــه.

ومن الواضح أن منصب القاضي أو قاضي القضاة على صلة وثيقة بالدراسات الفقهية التي تعمق فيها فيلسوفنا ابن رشد. بل إن منصب القاضي الذي تولاه ابن رشد قد أفاده في تكوين حسن نقدي بارز. إذ إن القاضي حين يقارن بين أدلة الإثبات وأدلة النفي، إنما يقوم بذلك على أساس الجانب النقدي، وبحيث لا يسلم مجرد التسليم بالآراء الشائعة[٣].

وهذه الدراسة تطمح إلى كشف النقاب عن موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة، وخاصة من مشكلتي الصفات الإلهية والجبر والاختيار، وهما من المشكلات الكلامية الكبرى والتي دار السجال حولها بين ابن رشد والأشاعرة ونزعم من جانبنا أن الخلاف بينهما هو خلاف منهجي في المبدأ والأساس ومن ثم سوف يترتب على هذا اختلاف النتائج عند كل منهما.

وتنقسم الدراسة إلى العناصر التاليـــة :

أولاً : نقد ابن رشد لصفة " التوحيد" أو دليل التمانع عند الأشاعرة.

ثانيًا : موقف ابن رشد من الصفات الإلهية، العلم ، الحياة، الإرادة، القدرة، الكلام، السمع والبصر.

ثالثــاً : الصلة بين الذات والصفـــات.

رابعــاً : موقف ابن رشد من التنزيه عند الأشاعـــرة .

خامسًا: موقفه من مشكلة الجبر والاختيار .

أولا: نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعـرة :

الوحدانية، من الصفات التي اهتم بها المدارس الكلامية المختلفة ودللوا عليها، نجدها لدى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على حد سواء، وينبني هذا الدليل على ما جاء في كتاب الله مثل قوله تعالى : " لو كان فيهما آلهــة إلا الله لفسدتـا ". (سورة الأنبياء آية٢٢).

وهذا الدليل يسمى " بدليل التمانــع" وهو أنه لو كان للعالم صانعــان فعند اختلافهما مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه، فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو يحصل مراد واحد منهما، والأول ممتنع لأن يستلزم الجمع بين الضدين والثالث ممتنع لأنه يستلزم خلو الجسم من الحركة والسكون وهو ممتنع ويستلزم أيضــاً عجز كل منهما والعاجز لا يكون إلهــاً وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الإلــه القادر والآخر عاجزًا لا يصلح للإلهيــة(٤).

يرى ابن رشد أن هذا الدليل الذي يسمى التمانع، بالإضافة إلى كونه غير متفق مع الأدلة الطبيعية أو الأدلة الشرعية، فإنــه يعد دليلاً ضعيفــاً، إذ أنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الإلهين فانه يجوز أيضــاً اتفاقهما بحيث يكونا كصانعين اتفقـا على صناعة مصنـــوع واحد.

ولكن هذا لا يعني أن ابن رشد يقول بأكثر من إله. إن قصده أن يبين أوجه الضعف في دليل المتكلمين، دليل التمانع، حتى يتسنى له التدليل على وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر بساطة ويقينــاً(٥). إنه يبين لنا أن دليل المتكلمين، نظرًا لأنه يقسم الموضوع إلى ثلاثة أقسام، فانه يعد دليل القياس الشرطي المنفصل في حين أننا لا نجد في الآية القرآنية التي يعتمد عليها المتكلمون، أي نوع من أنواع التقسيم، ومن هنا كانت معبرة عما يسمى في المنطق بالقياس الشرطي المتصل. وهذا القياس يعد فيما يرى ابن رشد، أكثر وضوحــاً ويقينــاً من القياس الشرطي المنفصل(٦).

ويركز ابن رشد على نقده دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة. فهو يذهب في كتابه "مناهـــج الأدلــة" إلى أن دليل الممانعــة أو دليل التمانع لا يجري مجرى الأدلة

الطبيعية والشرعية. إنه لا يجري مجرى الطبع لأنه لا يعد برهانـاً ولا يجري مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن أن يقع لهم اقتناع بهذه الفكرة فكرة الأشاعرة(٧).

لم يرض فيلسوف الأندلس هذا الاستدلال إذ يرى ويفهم الآية على نحو آخر فيه يسر وبلوغ إلى إثبات الوحدانية لله بقياس الغائب على الشاهد وذلك إذ يرى أن من المعلوم بالطبع أن اجتماع ملكين في مدينة واحدة وعمل كل منهما هو عمل صاحبه يؤدي إلى فساد المدينة، فكذلك لو كان هناك خالقان لفسد العالم، ولكن العالم موجود على غاية الصلاح، فيكون الخالق واحدًا بالضرورة. ويضيف إلى هذه الآية آية أخرى (سورة المؤمنون آية: ٩١) تقول : (ما اتخذ الله من ولد، وما كان معه من إله، إذا لذهب كل إلـــه بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون) إنه يصيغها في استدلاله لينفي ما قد يقال : إن لنا أن نفرض آلهـــة متعددة يتفقون فيما بينهم على أن يكون لكل منهم عمل خاص، وذلك بأنه في هذه الحالة يكون لنا أكثر من عالم واحد، ولكن العالم بأجزائه المتماسكة المترابطة هو واحد لا أكثر، وإذا فالخالق واحد لاغير وهذا دليل كما يقول فيلسوفنا، صالح للعلماء والجمهور معـاً، والفرق بينهما فيه هو أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور ونحن نرى أن هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيـــان(٨).

والواقع أن ابن رشد يعتقد أن علماء الكلام خلطوا بين الجدل والمنهج العقلي الصحيح(٩).

ويرى ابن رشد أن ما ذهب إليه من الآيات القرآنية هو الطريق الصحيح لتوضيح حقيقة التوحيد ويعتبرها الطرق الشرعية، بخلاف الطرق الجدلية التي ذهب إليها المتكلمون وهو يعتبر أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور. لذلك فهو يؤكد أن ما ذهب إليه هي الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عمن سواه. وهما المعنيان اللذان تضمنتهما كلمة التوحيد (أعني لا إله إلا الله) فمن نظر بهذه الكلمة، وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتها بهذه الطريق

التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلـــة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم(١٠).

ورغم نقد ابن رشد للأشاعرة في منهجهم الجدلي، لم يسلم من نقد ابن تيمية الذي يرى أن دليل التمانع عند المتكلمين برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار في إثبات توحيد الربوبية ولا يستلزم توحيد الألوهية كما يعتقد ابن رشد ــ في رأيه(١١).

ويعقب الأستاذ عباس محمود العقاد على هذا الدليل، بأن صواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل، وأن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة، وأن الأثينية لا تحقق في موجودين كلاهما يطابق الآخر ولا يتمايز منه في شيء من الأشياء. وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق. وكلاهما يريد ما يريده الآخر ويقدر ما يقدره ويعمل ما يعمله في كل حال وفي كل صغير وكبير، فهذان وجود واحد وليسا بوجودين، فإذا كان اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين. فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه. وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع(١٢).

ثانيا : موقف ابن رشد من الصفات الإلهية عند الأشاعــرة :

نود أن نشير إلى فكرة مبسطة عن الصفات الإلهية عند الأشاعرة، لأنها ستساعدنا في فهم موقف ابن رشد النقدي من هذه المشكلة، وهذا الموقف سواء أكان بطريقة مباشرة أم غير مباشـــرة.

يرى الأشاعرة أن الذات قديمة وبسيطة وغير مشابهة للحوادث. وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة في مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا في تنزيـــه الله عن صفات خلقـــه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف في التنزيه، فقالوا إن لله علمـــاً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة، أي أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر

المخلوقات الأخرى. وهذه الصفات الإلهية قديمة. وقد ردوها إلى سبع صفات هي : القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضـــاً مثل : القادر والعالم والحي والمريد والسميع والبصير. أما صفات أفعال الله : كالخالق والرازق والمعز والمذل فهي غير قديمة في نظرهم وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة[١٣].

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : إنها لو كانت محدثة لأحدثها الله في ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث، ومن المحال أيضـــاً أن يحدث الله صفاته في غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها، وهذا أيضـــاً محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاتـــه. وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير متباينة لبعضها الآخر ولا مغايرة لذات الله[١٤].

ولم يختلف ابن رشد بصدد حقيقة الصفات، فهو يتفق مع الأشاعرة في أن يحصر الصفات التي صرح بها الكتاب في سبعة هي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وهذه الصفات هي في الله قديمـــة[١٥].

ولهذا نجد ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلـــة" يصور الألوهية على النحو الذي ينبغي أن يقدم للجماهير[١٦] ورغم قولـــه إلا أننا نجد النظرات المختلفة في ذات الله وصفاته ينثرها ابن رشد في مختلف كتبه ولاسيما "تهافت التهافت" وغيره من مؤلفات وشروح.

والسؤال الذي يطرح نفسه.. هل سيوافق ابن رشد الأشاعرة فيما ذهبت إليه في هذا الصدد، أم أنه سيعتبر أن البحث في الذات والصفات سلبـــاً وإيجابـــاً بدعة في الإسلام أوجدها المتكلمون، وأضلوا الجمهور الذي يكفيه أن يؤمن بما في ظاهر الشـــرع[١٧]. لعل الصفحات القادمة تميط اللثام عن مثل هذه التساؤلات ؟

صفـــة العلـــم :

صفة " العلــم " من الصفات التي شغلت ابن رشد ووقف عندهـا، ولم يسلم الأشاعرة من انتقاداته لها، سيما أنها من المشكلات الشائكة والتي لم يجد لها حلاً مرضيــاً عند السابقين أمثـــال الفارابي وابن سينا وإن دافــع عنهما في كتابه " تهافت التهافــت".

في البداية يشير ابن رشد، إلى صفة العلم فيقول : فأما العلــم فقد نبـــه الكتاب العزيز على وجه الدلالـــة عليه في قوله تعالى " ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" " سورة الملك : آية ٦٧" (١٨). وهذه الصفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها في وقت ما. لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا(١٩) ويبدو أن ابن رشد يحذر العامة من التعمق في مثل هذه القضايا الشائكة. وهو يحاول أن يقدم العديد من الانتقادات للأشاعرة وخاصة أنهم فرقوا بين العلم الحادث والعلم القديم، كما يلي:

النقد الأول : ما يقوله المتكلمون : إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده علمــاً واحداً. وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجبــاً أن يكون تابعــاً للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفــاً، إذ وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل(٢٠).

وعلى هذا يرى ابن رشد أن الشرع يؤكد على حقيقة العلم في كل وقت وآن وعلى حد تعبيره، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافــه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى : "وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبيــن" " سورة الأنعام : آية ٥٩" (٢١).

ثانيــاً : أن هذه المشكلة زائفة برمتها لأنها، أيضــاً، نتيجة لقياس الغائب على الشاهد أي قياس علم الله على علم الإنسان، وهذا في نظر فيلسوف قرطبة خطأ وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه. ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا، فانه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه أحد العلمين بالآخر

فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك نهاية الجهــل[٢٢].

ثالثــاً : من البدعة ما صرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم، لأنهم يقولون أيضــاً إن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. وكان من الممكن أن يقضي الأشاعرة على هذه الشبهة لو أنهم فطنوا إلى أن علم الله لا يخضع لمعايير الزمن، وأن فكرة تقسيم الزمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل تناسب العلم الإنساني الناقص، لا العلم الإلهي الكامل[٢٣].

رابعــاً : أن النتيجة المنطقية، ــ كما يعتقد أحد الدارسين ــ أن يكتفي بهذا في إثبات العلم في رأي ابن رشد، ولا نقول إنه يعلم ما يكون وما يفسد من الموجودات لا بعلم قديم ولا بعلم محدث، فإن هذا ما تقتضيه أصول الشرع، والقول بخلافه بدعة في الإسلام، والجمهور لا يفهمون من العالم في الواقع المشاهد إلا هذا المعنى[٢٤].

لقد كان ابن رشد واعيــاً بخطورة المشكلة وتحليل صفة العلم، ويبدو أن عقليته الفقهيـــة ساعدته كثيرًا في الوصول إلى حل مرض لمشكلة العلم الإلهي من خلال تفرقتـــه الدقيقة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي أو التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة[٢٥].

ولهذا لم يجد ابن رشد بـــد من إعطاء رأي في هذه المشكلة أهو كلي أم جزئي، فمن الأولى أن يقال : إن علمه خاص أن ينصب على كل جزئية في هذا الكون إذ لا يجوز عقلاً ألا يعلم الأشياء التي هو سبب في وجودها، وإذن يجب العدول عن التأويل والجدل والتقسيم والشكوك التي تثيرها آراء المتكلمين والفلاسفة عندما يتساءلون عن قدم العالم أو حدوثه، وعن عمومه أو خصوصه وخير من ذلك كله أن نقول إن الله يحيط بكل شيء علمــاً وإن علمه يختلف عن علمنا، لأن علمه سبب في وجود الأشياء وعلمنا مسبب لها[٢٦].

ويحاول ابن رشد في مجال نقده لعلماء الكلام وللغزالي أيضــاً الذي كفر الفلاسفة في رأيهم حول مشكلة العلم الإلهي أن يبين لنا أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن. بل ولا الكليات. فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضــاً عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك بالعكس ولذلك أدى البرهان إلى أن ذلك

العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي[٢٧].

والواقع أننا لو تأملنـــا في تحليل ابن رشد لصفة العلم الإلهي لوجدنا أن تحليله إنما كان القصد منه تخطي طريق الخطابيين عند العامة، لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة اقناعية. وتجاوز طريق أهل الجدل، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة وإذا تجاوزنا الطريقين معـــاً، فإننا نستطيع الوصول إلى البرهان[٢٨].

صفتا الحيـــاة والإرادة :

يشير ابن رشد إلى صفة الحياة موضحـــاً أن : صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين أن ينقل فيـــه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب[٢٩].

كذلك يذهب أبو الوليد إلى أنه لا يمكننا أن ننسب صفة الحياة إلى الله وإلى الإنسان بنفس المعنى. فإن حياة الإنسان تتميز عن علمه في حين أن الحياة والعلم بالنسبة إليه تعالى واحد في حقيقة الأمـــر[٣٠].

ولابد أن نأخذ في الاعتبار أن ابن رشد حين يبحث في صفة الحياة يرتب القول بهذه الصفة بالنسبة لله تعالى على صفة العلم التي سبق أن بحث فيها. إنـــه لا يبحث في صفة الحياة على النحو الذي نجده عند المتكلمين، حين يقولون إن العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلا حيـــاً[٣١]، بل إنه في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب إلى أن الحياة والعلم هي أخص أوصاف الإلـــه، نظرًا لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيء إلا على الإدراك (صفة العلم). وإذا كان فعل العقل هو الإدراك (صفة العلم) ففعل العقل هو حياة (صفة الحياة)[٣٢]، وبهذا يختلف ابن رشد عن نظرة الأشاعرة في فهمه لصفة الحياة، فبقدر ما يبتعد عن الأشاعرة، إذ نجده يقترب من أرسطو وخاصة من مقالة اللام.

فإذا ما انتقلنا إلى صفة "الإرادة"، نجد ابن رشد يقول : وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريدًا لـــه.

وكذلك من شرطه أن يكون قادرًا[٣٣].

ويوجه ابن رشد نقده للأشاعرة في هذا الصدد، لقولهم : إنه مريد بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعقله العلماء ولا يقنع به الجمهور، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل، بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى : " إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " " سورة يس : ٨٢" [٣٤].

والحق ــ كما يقول ابن رشد ــ أنه ليس في الشرع وصف لإرادة الله بالقدم أو الحدوث، فالمتكلمون حين أثاروا هذا البحث قد انحرفوا عما أراد الشارع نفسه وأتوا في الشرع بما لم يأذن به الله، وفضلاً عن أن دليلهم على ما زعموه من أن الله أوجد ما أوجد من الأشياء بإرادة قديمة لم يسلم لهم، بل ثارت من أجله اعتراضات لم يمكنهم دفعـــاً وليس أهونها شأنـــاً ما يقال لهم: إذا كان الله يريد إيجاد شيء في وقت ما بإرادة قديمة، فإذا جاء هذا الوقت فوجد، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ إنه إن قالوا إنه وجد بفعل قديم فقد جوزوا إذا وجود المحدث بفعل قديم وهو أمر غير معقول، وإن قالوا وجد بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة غير مذهبهم[٣٥].

ويبدو أن ابن رشد أراد بمنهجه هذا أن يصرفنا عن بدعة المعتزلة الذين ظنوا أن إرادة الله حادثة، لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد وعن بدعة الأشاعرة الذين صرحوا بحقيقة رأي الشرع لحكمة ألا يصرح بها.والخير كل الخير أن نتبع ما جاء به القرآن الكريم،وما ارتضاه السلف دون التعمق في البحث والتطرق إلى الجدل في أمور لايهتدي إليها عقل الإنسان القاصر لعجزه عن معرفة صفات الله على حقيقتها[٣٦]. ونزعم من جانبنا أن ابن رشد كان يلجأ ــ أحيانـــاً ــ إلى منهج التفويض والتسليم للمحافظة على إيمان العامة من البدع والتشويش.

صفـــة القـــدرة :

إن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدًا له، فكذلك من شرطه أن يكون قادرًا، وهذا يتفق مع نظرة

الفلاسفة التي تذهب إلى أن إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاتــه، فتمتنع خلوه منه، كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التي تذهب إلى أن الله يصح منه إيجاد العالم وتركه، وليس شيء منهما لازمــاً لذاته[٣٧]. هذا على صفة القدرة التي ينظر إليها نظرة تختلف عن نظرة المتكلمين إليها حين ربطوا البحث فيها برأيهم في عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات[٣٨].

صفتــا السمع والبصــر :

ينبه ابن رشد على ضرورة التأكيد عليهما (صفتا السمع والبصر) في حق الله سبحانه وتعالى أو على حد قوله : فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل، ولما كان الصانع من شرطة أن يكون مدركــاً لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان. فواجب أن يكون عالمــاً بمدركات البصر وعالمــاً بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها مبنية على وجودها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملة فما يدل عليه اسم الإلـــه واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركــاً بجميع الإدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى : "يا أبت لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا، " " سورة مريم : آية ٤٢" . وقال تعالى : " أفتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئا ولا يضركم" " سورة الأنبياء : آية ٦٦" . فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به وهو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك[٣٩].

صفـــة الكـــلام :

مادام الباري عالمــاً فلابد أن يكون متكلمــاً، لأن الكلام تعبير عن علم وليس بلازم أن يكون الكلام بلفظ دائمــاً فقد يكون مجرد وحي بمعنى يلقيه الله في قلب من يشاء[٤٠]. ويفيض ابن رشد في شرح هذه الصفة وتحليلها، خاصة أن يعلم أن مسألة الكلام من المشكلات الكلامية التي شغلت علماء الكلام سواء من المعتزلة والأشاعرة. ولهذا يرى ابن رشد أن الله يعتبر متكلمــاً على وجهين: الكلام الأزلي الذي في نفسه. والألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسي كالقرآن والتي هي مخلوقة لله نفسه لا لبشر

من خلقه. ولذلك يكون القرآن إذا أريد بـــه الكلام النفسي قديمـــا غير مخلوق كما يقول الأشاعرة، وإذا أريد به الألفاظ التي نقرؤهـــا ونسمعها كان حادثـــا مخلوقـــا كما يقول المعتزلة(٤١). هذا والذي دعا الأشاعرة إلى موقفهم هذا هو اعتقادهم أن المتكلم من يقوم الكلام بذاته، فإذا كان متكلمـــا بالقرآن الذي نقرؤه ونسمعه والذي ألفاظـــه مخلوقة حادثة منا بإذنه تعالى كانت ذاته محلاً للحوادث، ولهذا لم يثبتوا لله إلا الكلام النفسي القديم فقط. والمعتزلة يرون أن الكلام ليس إلا ما فعلـــه المتكلم أو بعبارة أخرى يشترطون في المتكلم أن يكون فاعلاً للكلام، ولهذا أنكروا الكلام النفسي، وقالوا بأن الكلام هو اللفظ، فكان القرآن عندهم مخلوقـــا، ولكن لا يلزمهم مع هذا أن يكون ذات الله محلاً للحوادث، لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطة أن يقوم بفاعلـــه وهكذا ــ كما يقول ابن رشد ــ نجد في قول كل من هاتين الفرقتين جزءًا من الحق وآخر من الباطل وأن الحق هو الجمع بينهما(٤٢).

والواقع أن ابن رشد في تحليله لصفة الكلام، آثر الموقف الوسط أو الجمع بين ذهاب الأشاعرة إلى قدم كلام الله أو الكلام النفسي، وبين ذهاب المعتزلة إلى أن الكلام هو الألفاظ والحروف ومن ثم يكون حادثـــا ونفوا في نفس الآن عن الله أن يكون محلاً للحوادث، وفي ظننـــا أن ابن رشد لم يأت بجديد يذكر في معالجة هذه الصفة، وفي نفس الوقت الذي نلحظ فيه أن ابن رشد يلجـــأ إلى منهج التفويض مثل معالجته لصفة الإرادة، إذ نجده يختلف عن هذه السنة هنا في معالجته لصفة الكلام، علمـــا بأنها من الموضوعات التي ترتب عليها آثـــار خطيرة في تاريخ الفكر الكلامي ولعل محنة الإمام أحمد بن حنبل خير شاهد على صدق ما ندعي، وكم كنـــا ننتظر من فيلسوفنا ابن رشد معالجة حاسمة لهذا المشكل، بدل أن يتركنا هكذا معلقين في الهواء، فهو يأخذ من كل فرقة بطرف ثم يدعي بعد ذلك أنهم من المبتدعة وأهل الجدل، والذين لم يرتقوا إلى أهل البرهان واليقين؟!

ثالثاً: الصلـــة بين الذات والصفـــات

بحث ابن رشد في مسألة الذات والصفات، وحاول أن يخرج بحل يريح النفس والعقل، سيما أن هذه المسألة من المسائل التي دار الجدل حولها. هل الصفات هي عين الذات كما ذهب المعتزلة أم أحوال للذات كما ذهب الأشاعـــرة.

لقد ذهب ابن رشد إلى أنه لا يجوز البحث في أنها زائدة أو غير زائدة على ذاته تعالى كما فعل المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة، فإن الكلام في ذلك بدعة وبعيد عن مدارك الجمهور وأفهامهم وقد يضلهم بدل أن يرشدهم(٤٣).

وذلك بأن الأشاعرة ــ في رأي ابن رشد ــ يرون أن هذه الصفات صفات زائدة على الذات، فالله عالم بعلم زائد على ذاته، ومريد بإرادة زائدة على ذاته، وهكذا. ويلزمهم على هذا أن الخالق جسم، لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي الجسم أو ما يلزمهم كالنصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثـــة. أما ما يقوله المعتزلة من أن الذات والصفات شيء واحد فهو قول بعيد عن المعارف الأولى، فإنه يظن أن العلم مثلاً غير العالم، وهكذا باقي الصفات(٤٤).

فالله فيما يعتقد ابن رشد، عاقل ومعقول معــاً ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدين عن الذات والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاتـــه منزهة عن كليهما، ومع ذلك فإن العلم الإلهي هو الذي يوجد العالم ويحيط به والله هو المبدأ والصورة الأولى، والغاية لكل شيء، وهو نظام العالم وملتقى جميع الأضداد(٤٥).

إن فيلسوفنا يذهب في معرض نقـــده للأشاعرة إلى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثير هذه الصفات(٤٦).

لقد كان فيلسوفنا حريصـــاً بعد دراسته لمشكلة الذات والصفات على الذهاب إلى أن هذه الآراء التي قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بدعة بعيدة عن أفهام الجمهور، فضلاً عن التصريح بها يعد بدعة، إذ أنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم(٤٧).

لقد نقد ابن رشد الأشعرية ورأى أن أقوالهم يلزم عنها القول بجسمية الله أو القول بتعدد الآلهة[٤٨] يقول ابن رشد : ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات (وهو رأي المعتزلة) أم زائدة على الذات، أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية، وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا: واحد قديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها، فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً، لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه، فآلهة كثيرة، وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة أقانيم : الوجود والحياة والعلم، وقد قال تعالى في ذلك : " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة" (سورة المائدة آية٧٣). أو أن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا (بهذا القول الأخير) أن يكون "اللـــه" جوهرًا وعرضـــاً لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة[٤٩].

والملاحظ أن ما ذهب إليه ابن رشد، لم يسلم من التحامل على الأشاعرة إذ إن ما ذهبوا إليه، يختلف عما ذهب إليه النصارى حول فكرة الأقانيم الثلاثة الوجود والحياة والعلم، فضلاً عن أنهم يستندون في عرضهم على النقل، ولعل ما دفعهم إلى ذلك الحرص على تنزيـــه الذات، ومن ثم فهم لم يفرقوا بين الصفة والموصوف كما يزعم ابن رشد.

ويشرح سعد الدين التفتازاني هذه الحقيقة: "صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات، فلا يلزم قدم الغير، ولا تكثر القدماء، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي : الوجود والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنـــوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة"[٥٠].

من جانب آخر لم يفصل الأشاعرة بين الصفة والموصوف، أو بين الجوهر والعرض، كما ذهب ابن رشد من قبل والدليل على ذلك ما أشار إليه التفتازاني أيضـاً : "صرح مشايخنا رحمهم الله.. أن الله تعالى حي وله حياة أزلية ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، وأن الله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات"(٥١).

ورغم بعض الانتقادات الموجهة إلى ابن رشد إلا أنه والحق يقال كان حريصـاً على إيمان العامة من الزيغ، ولذلك كان يلجأ إلى السلف دون تعطيل أو تشبيه وهذا ما انتهى إليه في مناهج الأدلة أو على حد قوله إن هذه الآراء التي قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بعيدة عن أفهام الجمهور، فضلاً عن أن التصريح بها بعد بدعة، إذ أنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم(٥٢) ولكن في كتاباته الخاصة مثل تهافت التهافت" كان متأثرًا بأرسطو تارة وبالتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني على ضوء التفرقة بين الغائب والشاهد تارة أخرى وما يقال للخاصة ينبغي ألا يصرح به للعامــة.

رابعا : **موقف ابن رشد من التنزيــه عند الأشاعــرة**

اهتم بن ارشد بقضية التنزيه، أي نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وقد اتضح لنا ذلك أثناء معالجتنا للصفات وكذا الصلة بين الذات والصفات، أي أن ابن رشد ينزه الألوهية عن كل ما يشابهها من المخلوقــات.

والمتأمل فى مناهج الأدلة يلحظ ، أن ابن رشد يعالج هذه المسألة علاجـاً مستفيضـاً. فهو ينزه الله عن المماثلة أو المشابهة لشيء من المخلوقات، الجسمية، الكون في جهة(٥٣).

يشير ابن رشد إلى أن العامة ينبغي ألا نصرح لهم بما يقال للخاصة، ومن ثم فهو يعود إلى آيات القرآن الكريم لكي يستمد منها العون والمدد لمعالجة القضية فيقول : "أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضـاً في غير ما آية من الكتاب العزيز، وأبينها في ذلك وأتمها قولــه تعالى : "ليس كمثله شيء وهو

السميع البصير" " سورة الشورى : آية ١١". وقوله "أفمــن يخلق كما لا يخلق" . سورة النحل : آية ١٧" هي برهان قول الله تعالى : " ليس كمثلــه شيء" (٥٤).

وبناء على آيات التنزيه للخالق يطرح ابن رشد قضية التجسيم، فإن قيل فما تقول في الجسمية : هل هي من الصفات التي صرح الشرع بها ؟

يجيب ابن رشد : "الواجب عندي في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي أو إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"، وينهي عن السؤال، وذلك لثلاثة معان: أحدهما أن إدراك هذا العنى ليس هو قريبــاً من المعروف بنفسه، برتبة واحدة، ولا رتبتين ولا ثلاث"(٥٥).

ويشير ابن رشد أيضــاً إلى أنه يرفض طريق المتكلمين الجدلي وهو يقصد هنا الأشاعرة أو على حد قوله : "وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض، وأن مالا يتعرى عن الحوادث حادث. وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطرق ليست برهانية، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها(٥٦).

فابن رشد يعتقد أن منهج الجدل عند علماء الكلام يشوش أكثر مما يخدم العقيدة، فهو لم يرتض هذا طريقــاً، وهو في نفس الآن يرى أن العامة لا يصلون إلى منهج البرهان لأنه لا يصل إليه إلا الخاصة.

وعلى هذا يرى ابن رشد أن الأشاعرة قد أحدثوا بلبلة لأن ما يصفه القوم – في رأيه – على أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجب بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجســم(٥٧).

هذا هو السبب الأول الذي دفع ابن رشد للدفاع عن الأخذ بظاهر النصوص للمحافظة على إيمان العامــة.

ويقلب ابن رشد بعقلية الفقيــه والفيلسوف المسألة على وجوهها المختلفة بطرح

تساؤل آخر: "فإن قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا في جواب ما هو ؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه، وذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له، لأن مالا ماهية له لا ذات له، قلنا الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم : إنه نور فإنه الوصف الذي وصف به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته، فقال تعالى :" الله نور السموات والأرض" " سورة النور : آية ٣٥" وبهذا الوصف وصفة النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت. فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك؟ فقال نور أنى أراه.. وفي حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من النظر إليها وإليه سبحانه وفي كتاب مسلم: إن لله حجابا من نور لو كشف لاحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض الروايات هذا الحديث "سبعين حجابا من نور" وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم غير المحسوس. والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل بـه أشرف الموجودات. وههنا أيضـاً سبب آخر وجب أن يسمى به نوراً، وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقـاً عند الصنفين من الناس، وحقـاً. وأيضـاً فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها. فبالحق ما سمى الله تبارك نفسه نوراً. وإذا قيل إنـه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد"(٥٨).

فابن رشد كما هو واضح من النص السابق يشير إلى صفة النور على سبيل التمثيل للعوام الذين لا تتسع مداركهم لأكثر من هذا ولا تعقل إلا المحسوس أو المتخيل فمن ثم أن وصف الله بالنور يليق بذاته العلية تبعـاً لشرف الصفة في العالم المشاهد

المحسوس أعني أن النور سبب رؤيتنا للألوان والأشياء. ويذهب بعض الدارسين إلى أن ابن رشد كان يمكنه تأويل تلك النصوص التي توحي بالجسمية دون أي عناء، وأنه في طاقة من ليس من أهل البرهان إدراك هذه التأويلات والاقتناع بها، ولهذا لا ندري كيف لم يرض ابن رشد هذه التأويلات والتي تنفي عن الله تعالى توهم اتصافه بالجسمية وبخاصة أنه باعتباره فيلسوفـاً يبعد الله تمامًا عن كل ما يوهم الجسمية(٥٩).

ومع تقديرنا لهذه الوجهة من النظر، إلا أننـا نختلف معها، لأن تحقيق التنزيه لله تعالى لم يكن موضع خلاف بين الأشاعرة وابن رشد بل كان الخلاف يكمن في كيفية تحقيق ذلك، فلجأ الأشاعرة إلى التأويل لتحقيق ذلك، وأذاعوا تأويلاتهم بين الناس، بينما اعتمد ابن رشد على طريق الشرع في إثبات التنزيه لله تعالى وخص أهل البرهان بالتأويل(٦٠).

هكذا نجد ابن رشد يدافع عن التنزيه وعن الآيات الخبرية التي تصرح بوجه أو يدين في الكتاب العزيز، وإن كان يبالغ أحيانـاً أو على حد قوله : " ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم"(٦١).

ونود أن نشير إلى أن الأشعري كان حريصـاً على التنزيه أيضـاً بعد أن أعلن عبارة "بلا كيف" عقب كل إثبات لصفة خبرية، حتى سمى هو ومن اتبعه في ذلك "البلاكفة"(٦٢)، وهل نستطيع القول بعد هذا العرض أن الخلاف بينهما كان خلافـاً منهجيـاً، بين منهج الجدل ومنهج البرهان، وأنهما يتفقان على غاية واحدة، أي تنزيه الألوهية، وأن ابن رشد قد نجح في نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق ؟

موضوع آخر يرتبط بموضوعنا "التنزيـه عند ابن رشد" وهو موقف ابن رشد من موضوع "رؤية الله في الآخرة" عند الأشاعرة.

يعرض علينا ابن رشد موقفه من الرؤيـة بأننا ينبغي أن نحافظ على إيمان العامة ولكننا نشتم من ابن رشد نزعة اعتزالية في إنكار الرؤية، لا إثباتها، ولعل نص الفيلسوف هو الحجة الدامغة والدليل الواضح على صحة ما ندعي يقول ابن رشد :

وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبـــه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفـــاً من الناس، وألا يخلط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: " إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منا زلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهم" ومن جعل الناس شرعـــاً واحدًا في التعليم كمن جعلهم شرعـــاً واحدًا في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول. فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعني إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها(٦٣).

ولهذا نجد ابن رشد يشير إلى أن المؤمنين يرون الله في الآخرة كما نرى الشمس، وهذا كله متى أخذ بظاهرة لا يكون مثارًا لأي شبهة لا عند العلماء الذين عرفوا بالبرهان أن هذه الحال مزيد علم ولا عند الجمهور الذي يقنع بالفهم اليسير(٦٤).

وينقد ابن رشد الأشاعرة لأنهم إذا كانوا قد اعتمدوا في إثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم إلى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود فإنه يذهب إلى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحـــاً بأي حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها، لوجب إذن أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح، كما يعتبر خارجـــاً عن العقل خروجـــاً تامـــاً، إذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد، كما لا يمكن انقلاب البصر سمعـــاً ولا يمكن عودة اللون صوتـــاً(٦٥).

وفي ظننا أن ذهاب ابن رشد إلى أن الرؤيـــة في الآخرة تفيد مزيد علم كما أشرنا آنفـــاً، فهي إذن لديه رؤيـــة رمزية لا تشبه الرؤية الحسية في شيء(٦٦)، والسؤال، هل معنى ذلك أن ابن رشد انتهى بموقف يقترب من المعتزلة لدفاعـــه عن تنزيه الألوهيـــة؟

في الواقع إن المعتزلة ذهبت إلى أن الله، لن يرى في الآخرة لأن الرؤيـــة ممتنعة عقلاً ذلك أن وسيلتنا للرؤيـــة الحواس، والحواس ترى ما هو محسوس، ولا يمكن أن يكون الله محسوســـاً. هذا إلى جانب أن الرؤية كما فهمها المعتزلة تقتضي

سقوط الشعاع على الجسم المرئي لكي يرى، وإذا كان كذلك فسيكون الله محدودًا. أي أنهم رأوا أن كل ما يرى فلابد أن يكون جسمـــًا وما دام الله ليس جسمًا فلن يرى[٦٧].

وكما قدمنا آنفـــًا أن ابن رشد سبق أن نقد الأشاعرة بأنه إذا كانت صحة الرؤية الوجود فكيف نبصر الأصوات أو الهواء، وهذه الرؤيـــة النقدية العقلية تتسق مع نزعة المعتزلة بأن الرؤية ممتنعة عقلاً لأن وسيلتنا للرؤيـــة الحواس كما ألمحنـــا.

ويبدو لي أن السبب في نقد ابن رشد للأشاعرة لعدم وجود الأدلة العقلية المقنعـــة بجانب الدليل النقلي على صحة الرؤية، إذ نلحظ أن الأدلـــة العقلية عند الأشعري على صحة الرؤية أغلبها حجج سلبية، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤيـــة الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثـــه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه.. أو أن تقتضي الرؤية الجسمية ولا مقابلة الرائي للمرئي ولا اتصال الشعاع منه إليه، أنها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين إذ هي رؤية بلا كيف[٦٨].

وعلى هذا توضح الأشاعرة خطأ المعتزلة من حيث الرؤيـــة، فتنبـــه على أن رؤية الله كتلك الأجسام، بل هي مختلفة عن ذلك كله، إنها رؤيـــة يخلقها الله ذاته في الكائن الحي. وقد لا يكون هناك ضوء أو مقابلة وما شاكل ذلك من شروط رؤيـــة الجسم فقد نرى الله بغير العين[٦٩].

غير أن المعتزلة لم ترض عن هذا التفسير، فقد أولت سؤال موسى هذا على ضوء العلم والدراية، فموسى لم يطلب في الحقيقة الرؤية وإنما طلب العلم فقال : "ربي اجعلني عالمـــًا بك علمًا ضروريـــًا. هكذا قال العلاف والجبائي.

ولو قارنا بين ما قاله ابن رشد في مسألة الرؤية للخاصة، لا تخرج عن موقف المعتزلة الذي أشرنا إليه آنفـــًا مع الأخذ في الاعتبار اختلاف المنطلق والنهج عند كل منهما. يقول ابن رشد: " أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرح لهم به أعني الجمهور، بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفروا المصرح لهم بها. فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل[٧٠].

ورغم ما قيل حول موقف ابن رشد في مسألة "رؤيـــة الله" ونقـــده للأشاعرة

إلا أننا نزعم من جانبنا أنه كان وفيـاً لمنهجه الذي توخاه وهو أنه متى أخذ الشرع على ظاهره فلا مانع أن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما نرى الشمس، ومتى أخذ الشرع على باطنه، فالرؤية مزيد علم وانكشاف، وهذا تطبيق لمنهجه وتفرقته الدقيقة بين العوام، وأهل الجدل، وأهل البرهان، وكما أشار فيلسوفنا إلى ذلك(٧١).

خامسا :موقف ابن رشد من مشكلة الجبر والاختيار عند الأشاعـرة

اهتم ابن رشد بمشكلة الجبر والاختيار في مختلف كتاباته، وكان له موقف نقدي من الأشاعرة، ويبدو أن اشتغاله بالفقه وتوليه منصب القضاء، أثر كثيرًا في تناوله لهذه المسألة، فناقشها على منهج الفقهاء مؤكدًا على القصد والإرادة لتقيم عليها دعائم الجزاء والمسئولية(٧٢).

ولابد أن نشير إلى أن الإيمان بالقدر داخل ضمنا في الإيمان بالله، بل هو جزء حقيقي منه لأن معناه : الإيمان بإحاطة علم الله تعالى بكل شيء، وشمول إرادته لكل ما يقع في الكون، ونفوذ قدرته في كل شيء(٧٣).

ولهذا يشير المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور إلى حقيقة عقلية فيلسوفنا بقوله: فقيـه قبل أن يكون فيلسوفـاً وقاضي قضاة قرطبة بعد أبيـه وجده، والفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية إرادة ولفقهاء الإسلام بحوث في قدرة المكلف واستطاعته وكان ابن رشد ـ فيما يروي أصحاب التراجم ـ حافظـاً للفقه مقدمـاً فيه على جميع أهل عصره، عارفـاً بالفتوى على مذهب مالك، نافذا في علم الفرائض والأصول(٧٤).

لقد استوقفت هذه المشكلة ابن رشد طويلاً، وعدّها من أعوص المسائل الشرعية، ولهذا درس علم الكلام، وعني خاصة بمذهب الأشاعرة الذي كان سائدًا في المغرب والأندلس لعصره. وللأشاعرة آراؤهم التي لم يعفها من نقده وملاحظته، ولم يرقه بوجه خاص موقفهم من الكسب والاختيار، لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب، ولا يدعم فكرة المسئولية(٧٥).

وإذا كان الأمر كذلك، بمثل هذه الأهمية في احتفاء فيلسوفنا بهذه القضية فما

حقيقة موقفه من الجبر والاختيار، وإلى أي المدارس الكلامية يميل سواء أكانت المعتزلة أم الأشاعرة أم سيكون مستقلاً وله رأي بكر وجديد في هذا الصدد، لعل السطور القادمة تميط اللثام عن حقيقة موقفه من هذا المشكل، علماً بأن النقد أو موقفه النقدي من الأشاعرة لا يعني في نظرنا المخالفة على طول الخط في كل ما ذهبوا إليه من آراء وأفكار، وهذا ما لم نقصده أو نتوقعه من أي فيلسوف أو مفكر في تاريخ الفكر الفلسفي.

عرض ابن رشد في كتابه "مناهج الأدلة" لمختلف الآيات التي قد توحي بالجبر والآيات التي قد توحي بالاختيار، فالآيات التي توحي بالجبر مثل "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (القمر: آية ٤٩) وقوله "ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير" (الحديد: آية ٢٢) "والآيات التي توحي بالاختيار مثل "ذلك بما كسبت أيديكم" (الشورى: آية ٣٠) و"الذين كسبوا السيئات" (يونس : ٢٧) [٧٦].

إزاء هذا الموقف المتعارض – في الظاهر – عند النظرة المتعجلة اختلفت المذاهب والفرق مذاهب شتى من جبرية إلى مذاهب تنادي بالحرية وتعلي من شأنها، وكان ابن رشد على وعي بهذه الفرق الكلامية، وخاصة أنه سلط الضوء عليها في كتاباتـــه.

يرى ابن رشد أن سبب الاختلاف حول هذه المسألة يعود إلى سببين:

أولاً : الآيات التي قد يوحي ظاهرها بالتعارض كما سبق أن ألمحنا، وفي هذا الصدد يقول ابن رشد : "ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين : فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله، مقهور وهم الجبرية. وأما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا أن للإنسان كسبـــاً وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد لابد مجبور على اكتسابه[٧٧].

ثانيـاً : بعد أن ذكر ابن رشد الدليل السمعي كسبب للاختلاف بين الفرق، يعزو السبب الآخر إلى تعارض الأدلة في هذه المسألة[٧٨] ولهذا نجد ابن رشد يقول : إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله، وخالق لها، وجب ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله . وواضح هنا أنه ينقد المعتزلة على أساس عقلي. ثم يستطرد ويقول "قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه وإن فرضناه أيضـاً غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب" (وهو يعني هنا الأشاعرة) وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعالـه، فالتكليف من باب مالا يطاق. وإذا كلف الإنسان مالا يطيق لم يكن فرق بينه وبين الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعته، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء[٧٩].

لقد كان ابن رشد واعيـاً بحقيقة آراء المتكلمين حول قضية الجبر والاختيار، ولعل هذا ما دفعه إلى نقدهم، ولو وقفنا على حقيقة آراء الأشاعرة لوجدنا أن ابن رشد كان موضوعيـاً في نقده لآرائهم حول قضية الجبر والاختيار.

فالأشاعرة ــ بشكل خاص ــ يرون أن العبد "مجبور في قالب مختار" من حيث إنه لا أثر البتة في أثر ما عمومـاً، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض، يختلف الله فيه ما شاء وكيف شاء، ومختار من حيث إن إعادة الله لما جرت معه بدوام موالاة الفعل عليه لاسيما حال خلقه فيه كراهة للفعل، إنما يمده الله بالفعل في بعض الأوقات على حساب الحاجات، وخصوصًا حال خلقه تعالى له عزما وتصميمـاً على الفعل، صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكنـاً من الفعل والترك بحسب الظاهر، لا يحس إلجاء إلا ما يجب فعله ولا إكراهـاً ما يكره وجوده[٨٠].

إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة في مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة الضرورية الإلهية والضرورة الإنسانية ترينا كيف فشلوا فشلاً ذريعـاً في بحوثهم في هذا المجال[٨١].

والسؤال ما حقيقة الكسب ؟ وما تأثيره في حدوث الفعـل ؟

هنا يضطرب الأشعري ومن وافقه اضطرابـًا عظيمـًا وتختلف عباراتهم كثيرًا وخلاصة ما قالوه : إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاته، وأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارنـًا لها، فيكون الفعل من الله إبداعـًا وإحداثـًا، وكسبـًا من العبد لوقوعه مقارنـًا لقدرته. وقالوا إن العبد ليس محدثـًا لأفعاله ولا موجد لها. ومع هذا يقولون إنا لا نقول بالجبر المحض، بل نثبت للعبد قدرة حادثة للفعل والجبر المحض لا يثبت للعبد قدرة[٨٢].

ويبدو أن الأشاعرة ــ كما ذهب القاضي عبد الجبار ــ قد قالوا بفكرة الكسب، لأنهم كانوا يعتصمون بهذه اللفظة لفظة الكسب، حتى لا يقعوا فيما وقع فيه أهل الجبر، فإن هذا يعد شيئـًا لا حقيقة له، لأنهم حين يقولون إن حدوث الفعل بالله سبحانه وتعالى، وإن العبد يكتسب ولا يحدث فإن هذا القول من جانبهم يعني أنهم ينسبون الفعل إلى الله، بحيث لا يكون العبد عالمـًا به ولا قادرًا عليـه[٨٣].

بعد هذا العرض ألا يدعونا إلى التساؤل عن حقيقة موقف ابن رشد من هذه المشكلة؟

ظني أن ابن رشد لم يقف عند حدود النقد وحسب، وإنما يقدم لنا رؤيـة إيجابية بناءة، وإذا أردنا الحكم على ابن رشد، فلابد أن ننظر إليه في مذهبـه الفلسفي بشكل عام حتى تنجلي لنا الحقيقة بصورة واضحة.

يحاول ابن رشد أن يخرج من هذا التعارض بحل وسط ولكن لا على طريقة الكسب الأشعري الذي هو أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار. فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده. فأفعاله وليدة إرادتـه وقدرته، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته. إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ومقيدتان بنظام الكون وسننه. وكثيرًا ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد، وكثيرًا ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه. وهذا النظام من تدبير الله وصنعه وحده، وهو ما يسمى بالقضاء والقدر، ولا علم لنا به وإنما يعلمه جل شأنه " وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو" (الأنعام /٩) فللمرء فعل وكسب وهما ثابتان في قضاء الله وقدره وبذا نستطيع

أن نزيل جميع الشكوك التي أشرنا إليها من قبل ، وأن نخرج من ذلك التعارض الذي بدا بين الأدلة النقلية وبين الأدلة العقليـــه .

من جانب آخر، يذهب بعض الدارسين إلى أن ابن رشد تبنى موقف متوسط بين موقف المعتزلة وموقف الجبرية وهو يجعل الاكتساب متعلقــاً بأمرين؛ الأول هو الإرادة الإنسانية والثاني هو الارتباط بين الأسباب والمسببات التي في الخارج. والفرق بين هذا الحل والحل المتوسط الذي جاءت به الأشاعرة. إن الأشاعرة لا يجعلون من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره، ولا معنى لهذا الفرق في نظر ابن رشد، لأن الأشعرية يقولون إن الحركتين ليستا من قبلنا، وإذا لم يكن لنا قدرة على الامتناع عن الفعــل استوت حركة الرعشة وحركة الاختيار التي يسميها الأشعرية كسبــاً، أما معنى الاكتساب عند فيلسوف قرطبة فهو قدرة الإنسان على أفعاله الخاصة داخل الأسباب والمسببات التي سخرها الله له من خارج[٨٥].

وإذا اعترض الأشاعرة بأن القول بحرية الإرادة يترتب عليها الذهاب إلى أن هناك أكثر من خالق، فإن ابن رشد يرد عليهم بالتفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض، فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها إلا عن الله. وما يقترن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها فالفلاح ــ كما يقول فيلسوفنا ــ إنما يفعل في الأرض تخميرا أو إصلاحــاً ويبدر فيها الحب، أما المعطي لخلقه السنبلة فهو الله[٨٦].

لعل هذا العرض يجرنا إلى التساؤل ما العلاقة بين السببيــة والحرية ؟

لقد كان ابن رشد متسقــاً مع نفسه من حيث ذهابه إلى أن القول بحرية الإرادة لا يلغي القول بالسببية، لأن الإرادة ــ في رأيــه ــ شوق تبعثه فينا المؤثرات الخارجية ولما كان العالم الخارجي، بما فيه بدن الإنسان، محكومــاً بالعلاقات السببية، فإن ذلك الشوق، أي الإرادة، إنما يتحقق عن مواتاة الأسباب الداخلية (داخل بدن الإنسان) والخارجية في (الطبيعة) زوال الموانع[٨٧].

هل يعني هذا أننا أمام ضرورة أو آليــة عمياء؟ إن ابن رشد يجد مخرجــاً علميــاً من هذه الضرورة، فيرى أن الإنسان كائن عاقل، وإن العقل هو إدراك الأسباب. وإذن فإذا أدرك الإنسان مواتاة الأسباب لشوقه ذاك أصبح قادرًا على تحقيق إرادته،ومن هنا حريته وبالتالي كلما زاد علم الإنسان زادت حريته وتحققت إرادته(٨٨).

هذا، في الوقت الذي نجد فيه الأشاعرة تذهب إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله (سبحانه وتعالى). ابتداء بلا وساطة وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب صدور شيء منها، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة، إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقب بعض(٨٩) ومن ثم نجد أنهم ينفون السببية ويجعلون الله هو العلة الفاعلة الوحيدة، أي هو خالق الطبيعة وواضع نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية(٩٠) وبهذا نرى أن الأشاعرة برؤيتهم حول الأسباب والمسببات على هذا النحو الاحتمالي الإمكاني لا الضروري اليقيني قد أثرت في النظر لمفهوم حرية الإرادة عندهــم.

والواقع أننا نجد ربطــاً عند الأشاعرة بين قولهم بالعلاقات غير الضرورية بين الأسباب والمسببات، ونفيهم القول بحرية الإرادة(٩١).

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدر فعلاً مشكلة حرية الإرادة قدرها، وأدرك صعابها، ووقف على ما أثير حولها وقلبها على وجهها، وحاول أن يقدم حلولاً ترفع التعارض والتناقض، وتوفق بين العقل والنقل، وكان حريصــاً على أن يستعين بالقرآن لإدغام هذه الحلول وتوضيحها والآيات القرآنية ماثلة أمامــه دائمــاً يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التدليل عليه، وهو على هذا أقدر من المشائين الآخرين ولكنه لم يبعد عنهم، بل أخذ بما أخذوا به من الاستمساك بمبدأ السببية والقــول بالعنايــة الإلهية التي تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانــب آخر(٩٢).

••••

خاتمـــة ونتائـــج الدراســـة

يمكننا أن نشير إلى أهم النتائج التي انتهت إليها الدراســـة :

١ ـ أثبتت هذه الدراسة أصالـــة موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة، وليس أدل على هذا من أن فيلسوفنا لم يكن ينشد النقد للنقـــد، وإنما كان النقد عنده من أجل البناء والتأسيس، فنقده كان موضوعيـــاً أو من النوع الإيجابي. ولذا نجد أن فيلسوفنا لا ينقد أي رأي من الآراء إلا بعد الوقوف على رأي الخصم، بأمانـــة وموضوعية وتلك في نظرنا من أهم ملامح المنهج النقدي عند ابن رشد.

٢ ـ قدم ابن رشد معالجة أمينة لمشكلة الصفات الإلهية، التي طالما اختلف علماء الكلام بصددها، ووقف مع الأشاعرة وقفة متأنيـــة، تدل على أن فيلسوفنا كان عالمـــاً خبيرًا بمشكلات عصره، فهو لم يختلف مع الأشاعرة بصدد الصفات الإلهية من علم وإرادة وحياة وقدرة وسمع وبصر وكلام، وإنما الخلاف حول معالجة هذه الصفات، وهنا يتجلى المنهج النقدي عند ابن رشد بأوسع معانيه، فبصدد معالجة صفة (العلـــم) مثلاً نجد ابن رشد يقدم لنا رؤيـــة نقدية فهو يفسر علم الله على ضوء تفرقتـــه بين الغائب والشاهد أو أنـــه علم خاص لا يقاس بعلمنا في الدنيا، ومن جهة أخرى فهو يتخطى طريق الجدليين إلى طريق أهل البرهان.

٣ ـ بالرغم من أن ابن رشد في منهجـــه النقدي كان يتسم بالعقلانية والتجديد، إلا أنه والحق يقال كان يوظف كل أدواته المنهجية لسبر غور مشكلة الصفات الإلهية، سيما إنها من المشكلات الكبرى والتي دار أوار الوطيس حولها، في محيط الفكر الفلسفي الإسلامي، ولذا عند معالجته لصفة "الإرادة" لم يلجأ إلى وصف الإرادة بالقدم أو الحدوث، وفند مثل هذه الادعاءات وقلب القضية على وجوهها المختلفة وانتهى فيلسوفنا إلى أن الحق ما ارتضاه السلف، ونزعم من جانبنا أن ابن رشد كان يلجأ ـ أحيانـــاً ـ إلى منهج التفويض والتسليم للمحافظة على إيمان العامة من البدع والتشويش.

٤ ـ أثناء معالجتنا لصفة " الكلام" لاحظنا أن ابن رشد يعرض لرأي الأشاعرة وكيف أنهم قد أثبتوا الكلام النفسي، ونفوا الكلام اللفظي حتى لا يكون الله محلاً للحوادث، في مقابل المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الكلام هو اللفظ ، فكان القرآن عندهم مخلوقــاً، ولكن لا يلزمهم مع هذا أن يكون ذات الله محلاً للحوادث لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله وانتهى ابن رشد إلى أن في قول كل من هاتين الفرقتين جزءًا من الحق وآخر من الباطل وأن الحق هو الجمع بينهما، وكم كنا ننتظر من فيلسوفنا أن يقدم لنا معالجة حاسمة لهذا المشكل، ولكنه تركنا هكذا معلقين في الهواء!!، ولعل هذا من الانتقادات التي صوبناها لفيلسوفنا.

٥ ـ ناقش ابن رشد قضية الصلة بين الذات والصفات عند الأشاعرة، ولقد نقد الأشاعرة، ورأى أن آراءهم تؤدي إلى القول بالجسمية أو تعدد الألوهية، ولقد حاولنا في عرضنا أن نناقش ابن رشد حول أن الصفات أحوال للذات عند الأشاعرة، وكذا التفرقة بين الجوهر والعرض عندهم لا تؤدي إلى الفصل بين الصفة والموصوف، وزعمنا من جانبنا أن الأشاعرة يعتقدون أن الصفة لا تنفصل عن الموصوف أو على حد تعبير سعد الدين التفتازاني (لــه علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء) ولعل هذا، من الملاحظات التي استوقفتنا أثناء معالجتنا للصلة بين الذات والموضوع.

٦ ـ عالج ابن رشد قضية "التنزيه عند الأشاعرة"، ويعتقد ابن رشد أن منهج الجدل عند علماء الكلام يشوش على العامة، ومن ثم فهو يرى إما الإبقاء على ظاهر النص أو الآيات الخبرية للمحافظة على إيمان العامة لأن مداركهم لا تتسع لتقبل المعاني المجردة، وإما الركون إلى منهج البرهان الذي يتسق ومدارك الخاصة، ويحاول ابن رشد أن يبذل قصارى جهده لنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، والخطورة في رأي ابن رشد تتمثل في إفشاء التأويل من قبل الأشاعرة للعامة، وأنه يجب أن يقتصر ذلك على الخاصة، وما يقال للخاصة ينبغي ألا يصرح به للعامة، وفيما نعتقد أن هذا، من المنهجيات الأصيلة عند فيلسوفنا. ولقد نجح فيلسوفنا في معالجة هذه القضيــة.

وقف ابن رشد موقفـــاً نقديـــاً من الأشاعرة، وخاصة من مشكلة الجبر والاختيار، فهو لم يقبل فكرة الكسب بمفهومها الأشعري لأنها تؤدي إلى الجبر أكثر منها إلى الاختيار، لأن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها ومن.ثم فإن التكليف من باب ما لا يطاق وهذا يتعارض بطبيعة الحال مع فكرة المسئولية في الإسلام، وينقد المعتزلة أيضـــاً لأنه لو فرض أن الإنسان موجد لأفعالـــه وخالق لها، وجب ههنـــا أفعال ليس تجرى على مشيئة الله واختياره، وبعد هذا الموقف النقدي ينتهي ابن رشد بحل وسط ، يختلف عن الوسط الأشعري وهو أن الله منح الإنسان إرادة يصرف بها أموره وقدرة تمكنـــه من فعل الشيء وضده. فأفعالـــه وليدة إرادته وقدرته وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته. إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ومقيدتان بنظام الكون وسننه. ونزعم من جانبنا أن ابن رشد كان موفقـــاً إلى حد كبير في معالجته لهذه المشكلة.

هذا بخلاف بعض النتائج الأخرى والتي يستطيع القارئ أن يستنبطها من خلال عرضنا لهذه الدراســـة.

هوامـــــــش

١- د/ جميل صليبـــا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ٤٥٤.

٢-سعيد زايد : دراسة عن ابن رشد وفكرنا العربي، (الكتاب التذكاري)، المجلس الأعلى للثقافـــة، ص ١٨٣ .

٣-د/ عاطف العراقي: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر (الكتاب التذكاري)، المجلس الأعلى للثقافة، ص١٦٦.

٤-علي محمد بن محمد بن أبي العز : شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ط٢، دار الفكر ١٩٨٤، ص١٢، انظر أيضـــاً د/ جمال رجب سيدبي: (المنهج الوسط عند الماتريدية) دراسة فلسفية مقارنة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا، يناير ١٩٩٨م، ص٣١٨ وما بعدها.

٥-عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٨١.

٦-المرجع السابق : ص ٨٢.

٧-نفس المرجع : ص ٨٠.

٨-محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر، الوسيط ص١٥٤.

٩-محمود قاســم : مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ، ص ٣٦.

١٠-ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص١٥٩.

١١-الطبلاوي محمد سعد : موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، ص٥٣، ابن تيمية : منهاج السنة النبوية (جزء أول) تحقيق د. محمد رشاد سالم، ص٤٣٨،انظر أيضًا: الفرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية د.يوسف القرضاوي في كتابه "حقيقة التوحيد"، مكتبة وهبة، ص٢١ وما بعدها.

١٢-عباس محمود العقاد : الله (المجلد التاسع)، دار الكتاب اللبناني ، ص٢٤٣.

١٣-محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣م، ص ٣١٤.

١٤-المرجع السابق : ص ٣١٥.

١٥-حنا الفاخوري وخليل الجر:تاريخ الفلسفة العربية،دار الجيل بيروت، لبنان، ص٤٤٩. د/ عبده الشمالي:دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص٦٦٩، مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٦٠.

١٦-إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه (جزء٢) ص ٨٥.

١٧-عبده الشمالي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٦٦٩.

١٨-ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٦٠.

١٩-المرجع السابق : نفس الصفحة.

٢٠-نفس المرجع : ص ١٦١.

٢١-نفس المرجع : نفس الصفحة.

٢٢-محمد عابد الجابري : نحن والتراث، ص ٢٢٣.

٢٣-محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة، ص ٥٦.

٢٤-محمد يوسف موسى :بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر، الوسيط، ص١٥٦.

٢٥-انظر دراستنا عن المنهج الوسط عند الماتريدية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا (يناير ١٩٩٨م)، ص ٣٠٥ وما بعدها، أيضًا د/ سالم يقوت :ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الناشر المركز الثقافي العربي، ص ٤٧٢.

٢٦-محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة، ص ٥٦.

٢٧-ابن رشد : فصل المقال، ص ١١ــ١٢.

٢٨-عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن شرد، ص ٩٤.

٢٩-ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٦٢.

٣٠-محمود قاسم : نظرية المعرفة وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص١٣٤.

٣١-الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٧.

٣٢-تفسير ابن رشد لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو، ج٣، ص ١٦٢٠.

٣٣-ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٦٢.

٣٤-ابن رشد : نفس المرجع، نفس الصفحة.

٣٥-محمد يوسف موسى:بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصـــر، الوسيط، ص ١٥٧، د/ حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٥٣_٤٥٨.

٣٦-محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة، ص ٦٣.

٣٧-عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٩٩.

٣٨-عاطف العراقي : نفس المرجع، نفس الصفحة.

٣٩-ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٦٥.

٤٠-إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، الجزء الثاني،دار المعارف بمصر، ص ٨٥.

٤١-محمد يوسف موسى : المرجع السابق، ص ١٥٩.

٤٢-محمد يوسف موسى : المرجع السابق، ص ١٥٩، انضر أيضًا مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٦٣_١٦٤.

٤٣-محمد يوسف موسى : المرجع السابق، ص ١٦٠.

٤٤-نفس المرجع : نفس الصفحة.

٤٥-محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٥٧٢.

٤٦-ابن رشد : تهافت التهافت، ص ٧٩.

٤٧-عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ١١٩.

٤٨-أبوالوفا الغنيمي التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته،دار الثقافة للطباعة والنشر، ص١٢٩.

٤٩-ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ٨٥.

٥٠-التفتازاني : شرح العقائد النفسية، ص ٧٧_٧٨.

٥١-المرجع السابق : ص ٥١.

٥٢-محمد يوسف موسى : المرجع السابق، ص ١٦٠.

٥٣-محمد يوسف موسى : المرجع السابق، ص ١٦٠.

٥٤-ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٦٨.

٥٥-ابن رشد : نفس المرجع، ص ١٧١.

٥٦-ابن رشد : المرجع نفسه، نفس الصفحة.

٥٧-ابن رشد : المرجع نفسه، نفس الصفحة.

٥٨-ابن رشد : المرجع نفسه، ص ١٧٥.

٥٩-محمد يوسف موسى : المرجع السابق، ص ١٦٤.

٦٠-انظر :د/علي عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد(الكتاب التذكاري)، المجلس الأعلى للثقافة، ص ٢٣٥.

٦١-ابن رشد : المرجع السابق، ص ١٧١.

٦٢-أحمد محمود صبحي : في علم الكلام (الأشاعرة)، ص ٥٣.

٦٣-ابن رشد : المرجع السابق، ص ١٩١.

٦٤-محمد يوسف موسى : المرجع السابق، ص ١٧١.

٦٥-عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٢٠.

٦٦-محمود قاسم : مقدمة مناهج الأدلة، ص ٩٠.

٦٧-فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه، ص ٣٢٠.

٦٨-أحمد محمود صبحي : المرجع السابق، ص ٥٥، د/ جمال رجب سيدبي: الإلهيات عند الإمام القشيري، الناشر دار العلم بالفيوم، ١٩٩٩، ص ٣٤ وما بعدها.

٦٩-فيصل بدر عون : المرجع السابق، ص ٣٢١.

٧٠-ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٩١.

٧١-انظر في هذا الصدد : ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، طبعة دار المعارف، ص٣٠.

٧٢-زينب عفيفي: مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد(الكتاب التذكاري)، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص ٢٤٣.

٧٣-يوسف القرضاوي : الإيمان بالقدر، مكتبة وهبة، ص ٩.

٧٤-إبراهيم مدكور :في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، جزء ٢، دار المعارف، ص١٤٧.

٧٥-إبراهيم مدكور : المرجع السابق، ص ١٤٧.
٧٦-انظر : مناهج الأدلة لأبن رشد، ص ٢٢٢_ ٢٢٣.
٧٧-ابن رشد : المرجع السابق، ص ٢٢٤.
٧٨-ابن رشد : نفس المرجع، نفس الصفحة.
٧٩-ابن رشد : نفس المرجع، ص ٢٢٥
٨٠-عاطف العراقي : الفلسفة العربية (مدخل جديد)، ص ٥٩.
٨١-عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، ص ١٤٧.
٨٢-يوسف القرضاوي : المرجع السابق، ١٧٠.
٨٣-عاطف العراقي : تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٣٠.
٨٤-إبراهيم مدكور : المرجع السابق، ص ١٤٨.
٨٥-جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، ص ٥١٤، أيضًا : د/ محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في بلاد المغرب، ص ١٣٠.
٨٦-ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ٢٣٠_٢٣١.
٨٧-محمد عابد الجابري : نحن والتراث، ص ٢٦٥.
٨٨-محمد عابد الجابري : المرجع نفسه، ص ٢٢٦.
٨٩-عاطف العراقي : الفلسفة العربية (مدخل جديد)، ص ٦٤.
٩٠-عاطف العراقي : نفس المرجع، ص ٦٥.
٩١-عاطف العراقي : نفس المرجع، ص ٦٦.
٩٢-إبراهيم مدكور:في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ص ١٤٨،انظر أيضًا،د/عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٣٠ وما بعدها.

مراجـــــــع الدراســـــة

١- ابن خلدون : المقدمة (ثلاثة أجزاء) تحقيق د. على عبدالواحد وافى ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر .

٢- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة الناشر دار المعارف مصر .

٣- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة تحقيق د/ محمود قاسم مكتبة الأنجلو ١٩٥٥م .

٤- ابن رشد: تهافت التهافت (القسم الأول والثانى) الناشر دار المعارف .

٥- ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة ، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت المطبعة الكاثولوكية ١٩٥٢م.

٦- أبوريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣م.

٧- الأشعرى (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين ، بتحقيق محمد محى الدين عبدالحميد ، مكتبة النهضة المصرية .

٨- الآلوسى (د. حسام الدين) : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ط ٢ ، بغداد ، ١٩٨٦م.

٩- بدوى (د. عبدالرحمن): مذاهب الإسلاميين الناشر دار العلم للملايين ، طبعة أولى ، ١٩٦٩م.

١٠- بور (دى): تاريخ الفلسفة فى الإسلام نقله إلى العربية د/ محمد عبدالهادى ابوريده ، الناشر مكتبة النهضة المصرية طبعة خامسة.

١١- التفتازانى (سعد الدين): شرح العقائد النسفية - القاهرة- ١٩١٣م.

١٢- التفتازانى (د. أبوالوفا الغنيمى): علم الكلام وبعض مشكلاته ، الناشر دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩م.

١٣- التفتازانى (د. أبوالوفا الغنيمى): الإنسان والكون فى الإسلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٩٥م.

١٤- الجابرى (د. محمد عابد): نحن والتراث ، الناشر المركز الثقافى العربى طبعة رابعة ، ١٩٨٥م.

١٥- الخضيرى (د. زينب محمود): أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٣م.

١٦- سيدبى (د. جمال رجب): الإلهيات عند الإمام القشيرى ، الناشر دار العلم بالفيوم ، ١٩٩٩م.

١٧- سيدبى (د. جمال رجب): المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) الناشر مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة المنيا (٢٧) ١٩٩٨م .

١٨- سيدبى(د. جمال رجب):أبوالبركات البغدادى وفلسفته الإلهية، الناشرمكتبة وهبة، طبعة أولى ، ١٩٩٦م.

١٩- سعد (د. الطبلاوى محمود): موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، الناشر، مطبعة الأمانة طبعة أولى ١٩٨٩م.

٢٠- سلطان (د. عبدالمحسن محمد): القضاء والقدر فى القرآن والسنة، مكتبة وهبة ٢٠٠٠م.

٢١- الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل ، الناشر مؤسسة الحلبى .

٢٢- الشافعى (د. حسن محمود): المدخل إلى دراسة علم الكلام، الناشر منكتبة وهبة ، طبعة ثانية، ١٩٩١م.

٢٣- الشمالى (د. عبده): دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، دار صادر، بيروت ، طبعة خامسة ، ١٩٧٩م.

٢٤- صليبا (د. جميل): تاريخ الفلسفة العربية، ألناشر دار الكتاب اللبنانى ، طبعة ثانية ، ١٩٧٣م.

٢٥- صبحى (د. أحمد محمود): من علم الكلام (المعتزلة) و (الأشاعرة) (جزءان) الناشرة مؤسسة الثقافة الجامعية ، ١٩٨٢م.
٢٦- العراقى (د. عاطف): تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف ، ١٩٧٣م.
٢٧- العراقى (د. عاطف): المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، الناشر دار المعارف ، طبعة ثانية ، ١٩٨٤م.
٢٨- العراقى (د. عاطف): النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، الناشر دار المعارف ، طبعة خامسة، ١٩٩٣م .
٢٩- عون (د. فيصل بوير): علم الكلام ومدارسه ، الناشر مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٨م .
٣٠- الغزالى (أبوحامد): تهافت الفلاسفة ، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا ، طبعة سادسة، دار المعارف بمصر .
٣١- الغزالى (أبوحامد): الاقتصاد فى الاعتقاد، طبعة مصطفى بابى الحلبى .
٣٢- فؤاد (د. عبدالفتاح أحمد): الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية (الجزء الأول) الناشر دار الدعوة للطبع والنشر .
٣٣- الفيومى (د. محمد ابراهيم): تاريخ الفلسفة فى المغرب والأندلس ، دار الجيل، بيروت ، ١٩٩٧م.
٣٤- الفاخورى (حنا):تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، طبعة ثانية، ١٩٨٢م.
٣٥- القرضاوى (د.يوسف): الإيمان بالقدر ، الناشر مكتبةوهبة ، طبعة أولى، ٢٠٠٠م .
٣٦- قاسم (د. محمود): نظرية المعرفة وتأويلها لدى توماس الأكوينى ، طبعة ثانية، منكتبة الأنجلو ١٩٦٩م.
٣٧- لطف (د. سامى نصر): نماذج من فلسفة الإسلاميين ،الطبعة الأولى القاهرة، ١٩٧٧م .

٣٨- مدكور (د. إبراهيم): فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه (الجزء الثانى) دار المعارف ، بدون تاريخ .
٣٩- موسى (د. محمد يوسف): بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٤٠- هويدى (د. يحي): دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، طبعة ثالثة ، الناشر دار الثقافة والتوزيع ، ٢٠٠٢م.
٤١- يفوت (د. سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، الناشر ، المركز الثقافى العربى - المغرب - طبعة أولى ١٩٨٦م.

مجلات علمية:

٤٢- عالم الفكر : (ابن رشد رائد التنوير): عدد خاص ، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع ، يونيو ١٩٩٩، الناشر المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت .

كتــــب تذكارية:

٤٣- الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى (بحوث ودراسات) بإشراف د. عاطف العراقى ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٣م.

المراجع الأجنبية:

44- Giloson: History of christian philosophy in the Middle Ages, 1955.
45- Munk: Melanges de philosophie juive et arabe,Paris, 1859.